

# オウエン思想におけるルソーとベンサム

上 田 千 秋

(仏教大学 社会福祉学教授)

## 一、オウエン思想の再検討

ロバート・オウエン (Robert Owen, 1771—1858) の福祉思想は、彼の最初の主要な著作である『新社会観、又は性格形成の原則ならびにその原則の実際適用に関する論文』(A New View of Society: or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice)<sup>①</sup>を構成する四つの小論文に凝縮されているといえる。

ところが、従来の一般的理解では、『新社会観』はオウエン独自の性格形成論であり、社会改革論であり、その

「第一の論文は、性格形成にかんするかれの理論、第二論文では、ニュー・ラナーク(New Lanark)での実験、第三論文では、かれの意図する「性格形成学院」について、第四論文では、政治力による政策の確立を訴えている」<sup>②</sup>ものとされており、オウエン理論の本格的検討のためには、オウエン思想自体の分析把握による解釈が必要であると説かれている永井義雄氏もまた、『新社会観』は、四つの論文からなり、その主題である「性格形成原理」は、第一論文において原理的に説明されている。それにづく三つの論文は、すべてそこでしめされた原理の展開、適用である。」<sup>③</sup>と説明される。

いづれにせよ、『新社会観』即「性格形成論」という理

解から導き出されたオウエン主義は、教育論ないし漸進的  
社会改革論にとどまったようであり、とくに社会福祉の視  
点からの『新社会観』研究は極めて低調であつたといえ  
る。

しかも、オウエンは、第一論文において、イギリスの人  
口の約四分の三が、非福祉の状況の下におかれておりな  
がら、適切な救済措置はとられていないし、救済策を求める  
理性も麻痺しているといった危機的状態を説明し、その上  
で、「この諸論文の主な目的は、この国と社会一般の福祉  
にとつて、かくも重要な研究を助長し、促進することであ  
る。(The chief object of these Essays is to assist  
and forward investigations of such vital importance  
to the well-being of this country, and of society in  
general.)」と述べているのである。また彼は、「自己の説  
く理論は、経験に根拠しても適用可能な真理であり、「社  
会的に真実であると認められるならば、立法措置に新しい  
性格を、しかも社会の福祉にとつて最も望ましい性格を確  
実にもたらずばならぬ。(if it should be found to be  
true, Can not fail to give a new character to legis-

lative proceedings, and such a character as will  
be most favourable to the well-being of society.)」<sup>⑤</sup>  
とも述べている。

つまり、オウエンの「性格形成論」は、悲惨な人間社会  
の現実認識の上に立つて、その現実を克服し、「社会的調  
和をみちびく唯一の認識の原理であり、行動の起動力であ  
つた」し、社会福祉をもたらす実践のエトスとなるもので  
あつた。では、彼の現実認識はどうであつたかをみよう。

まず、第一論文の冒頭において、オウエンは次のように  
述べる。

「人口法にもとづく最近の報告によると、大ブリテン及  
びアイルランドの貧民並びに労働階級は、一二〇万人  
以上、即ちイギリス諸島(全英国)の人口の殆んど四分  
の三をしめづけることがわかつた。(According to the  
last returns under the Population Act, the poor  
and Working classes of Great Britain and Ireland  
have been found to exceed twelve millions of per-  
sons, or nearly three fourth of the population of  
the British Islands.)

これらの人々の性格は、今日では適切な指導と監督を欠いたまま、又多くの場合には、まっすぐに彼等を極端な罪惡と不幸の道に導くような環境の下で、一般に形成されるままに放任されているのである。つまり彼等がわが帝国における最悪かつ最危険なる人物となるようにしむけているともいえる。一方、社会 (community) におけるこれらの人々を除いた大部分の人々は、理性的人間の性格としては全く無価値な一般的行為を全社会に生み出すに相違ないような、最も誤まつた人性原理の上に教育されているのである。

このようにして不幸な立場におかれている第一の人々は、労働者階級中の貧民と無教育な放とう者とであつて、彼等は今罪を犯すように訓練されており、後になつてその犯行のために罰せられるのである。

「不幸な立場におかれている」第二の人々は、残りの人口の大部分であつて、彼等は現在、或る種の原理が確かに真実 (unerringly true) であると思ふように、或いは少くとも承認するように教えられながら、しかもそれが大きな誤り (grossly false) とあつたの如く行動

するように訓練されている。かくして彼等は世界を愚行と矛盾とでみだし、社会をその隅々まで不実と不和の場面たらしめているのである。

このような状態で、世界は今日まで続いてきた。その害惡は不斷に増加してきたし、また増加しつつある。彼等は有効な矯正処置を声を大にして求めているのであつて、我々が処置をおくらせておくならば、全社会にわたる無秩序状態が生ずるに相違ない。<sup>⑥</sup>

まず、オウエンは冒頭から、イギリスの人口の約四分の三にあたる、一二〇〇万人以上が、貧民 (the poor) と労働階級 (working class) であるといつてゐる。この場合、イギリス国民中の圧倒的多数を占める労働階級とは、「きのうかせいだものをきょうつかいつくしているおびただしい無産者」<sup>⑦</sup>を意味しており、「自分ではなんの財産も所有せず、賃金で生活している。賃金はいつもそうだといつてよいくらい、手に入るとただちに口を糊するために支出されてしまい、最上の位にある労働者すらもが、つねに失業、すなわち餓死の危険にさらされている。そしてまた多くのものが飢餓にたおれている」<sup>⑧</sup>のが都市の労働者の状

態であり、「イギリスで、とりわけ農村地帯で用いられる被救恤的貧民 pauper という用語は、その手の労働にのみその生存を委ねているあの夥しい数の社会層を意味した」<sup>⑨</sup>のであるから、オウエンは人口の四分の三が貧困状態にあることをまず強調したわけである。

しかもこの人口の四分の三を構成する the poor ないし working class という用語は、資本主義的生産関係によって創出された新しい階級に対する呼称であり、みてきたように両者はしばしば同じ意味で用いられていた。この新しい階級の大量の貧困をもたらししたもの、つまり Pauperization の原因追求をめぐるの論議が、産業革命の光を浴びつづけた有識者の間で行われていたことは歴史の教えるとおりである。そしてこの論議はたしかに当面の救済問題に焦点がおかれていたことも確かである。一般的にいつて救貧税の負担激増という事実に対する非難は、批判者の個人的経験ないしはその主観的意思の反映であるが、ある者にとっては、それは労働移動の問題であつたし、自由な労働市場の創設が解決の鍵として提供された。またある者にとっては、貧困は労働機会の縮減によるものと受けと

められ、新しい機械と、大量の労働力とをどう適応させるかが問題とされた。だがこれらの論議は全体の流れからみれば一部の動きであつて、一般的には人口問題の視点から、あるいは賃金基金説の立場から、救貧法の慣行自体に焦点をあつめた論議が強かったといえる。しかもその救貧法論議は、経済学から道徳、哲学、宗教論にまで及ぶ広汎なもので、個々の意見の発表者は、それぞれ自己の社会哲学を開陳していたといえる。

だが、これらの多様な論議も、二つの立場に大別することができる。第一は当時の救貧政策に反対する立場をとるグループであり、第二は、救貧政策を一応是認するグループである。前者は、小ピット (William Pitt, 1759-1806) を中心とした実業政治家であり、後に指導的な経済学者の大部分が加わるようになる。つまり彼等は新興中産階級の商業、工業への関心と、彼等の貧民問題への関心を一応代弁していたといえる。これに対し後者に属するのは伝統的な郷紳階級であり、その論理的な帰結はスピン・ハムランド制 (Spennham land System) であつた。従つて、前者が、後に一八三四年の改正救貧法を支持し、後者がこ

れに反対したのは当然であったといえる。

では、肝心のオウエンが二つの立場の何れに属するかを断定することは難しい。

『新社会観』執筆前後の彼は、マンチェスター及びグラスゴーを中心とする木綿工業の発展に寄与した経済学者の影響を多分に受けており、『新社会観』の随処に、余りにもベンサム (Jeremy Bentham, 1748-1832) 的表現をみることが多いし、フランシス・プレイス (Francis Place) やジェームス・ミル (James Mill, 1773-1836) が執筆を援助したこともまた事実なのである。<sup>⑩</sup>

だが、オウエンは旧救貧法の欠点を大いに認め、その修正を強く要求してはいるものの、その全面放棄を主張する実業家や経済学者の立場にくみしているわけではない。彼は、彼らの救貧法廃止の主張の根拠が、自由な労働市場の創設にあることに気づいていたし、労働市場の自由放任が認められれば、神の「見えざる手」の配慮を通じて、社会の福祉が実現されるであろうなどとは毛頭思わず、労働者の人格的尊厳は否定され、単なる労働力の一方的恣意的取引の場と化すだけであろうことを予測していたからであ

る。

救貧法の放棄が問題の解決にはならないことを知っていた彼は、救貧法のみによる中央政府中心の救済政策を改めて、国家的救済行政の上に、産業化以前に行われていた伝統的な地域社会 (community) の相互扶助的な活動の良さを重ねることによって、新しい社会に適応した救貧方式が出来上る筈であると考えたのであった。産業革命の急速な進行によって、半世紀の間に失われて了った地域社会中心の連帯感を、どうすれば人間社会によびもどすことが出来るかが、彼の苦心したところであり、住民の連帯思想の復活が貧民の救済と自立への社会的条件になることを見出したオウエンは、この頃から積極的に Community の Well-being ないしは Welfare を説くようになるのである。(だがこのオウエンの地域社会中心の思想は表面的には復古主義とも受けとめられる。)

したがって『新社会観』の出版の当初において、利己的な打算の有無を別として、一般に工業化の価値を否定していた当時の郷紳層がオウエンを支持した時期があったのも決して不思議ではない。

さて、オウエンは、処置をおくらせれば一般的無秩序状態を招きかねない現状を克服するためには、いままで支配的であった、人間性の無知による不合理な原理にもとづいた社会諸制度が、社会改造を阻止してきたのだから、この誤まった原理を放棄できるような、つまり人間性に関する正しい知識にもとづく原理をとりいれ、これによる諸種の実践に期待するより外にとるべき道がないことを強調する。

社会のあらゆる害悪、特に伝統的な社会事業の具体的対象であった、無知と貧困と犯罪を絶滅するために、「各人が自己の性格を形成するのだ」という従来の誤まった考え方を捨てて、独自の「性格形成原理」の採用を要請するのである。

オウエン自身の説明する原理はこうである。「最良のものから最悪のものまで、最も無知なものから最も知識あるものまで、どのような一般的性格でも、適切な手段を用いれば、いかなる社会 (Community) にも、広く世界にも付与することができる。しかもその手段の大部分は、人間社会のできごとに影響力をもつ人びとの支配下

にある。」(“GENERAL CHARACTER, FROM THE BEST TO THE WORST, FROM THE MOST IGNORANT TO THE MOST ENLIGHTENED, MAY BE GIVEN TO ANY COMMUNITY, EVEN TO THE WORLD AT LARGE, BY THE APPLICATION OF PROPER MEANS; WHICH MEANS ARE TO A GREAT EXTENT AT THE COMMAND AND UNDER THE CONTROL OF THOSE WHO HAVE INFLUENCE IN THE AFFAIRS OF MEN.”)

つまり、オウエンの主張によれば、人間の性格は「適切な手段」によって形成されるものであり、しかもその「手段」はおおむね統治者の手に委ねられているため、統治者の施策の動向が、人間の性格の動向を定めるのだということになる。したがって、彼の「性格形成論」は、功利主義的環境説であるとみられ、人間を單純に環境の産物であるとする限りにおいては、彼は、イギリスの功利主義者達の見解を受け継いだものとみられるし、従って彼の見解にフランス唯物論の影響を認める立場も不自然ではなくなる。

だが、彼の環境説（つまり彼の性格形成論）が、彼の説く人類の「普遍的幸福」（universal happiness）の追求のための認識の原理であり、しかも彼の主張はこの点に関する限り、終生不変であったこと、そして、彼は、晩年の『自叙伝』冒頭において、なおかつその実践の可能性を期待していたことなどを重視する者にとっては、オウエン思想を簡単に先行者の抽象的理論のモザイク的結晶としてかたづけてしまうわけにはいかなくなる。

そこで、人間の本性については、ルソー（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）の、そして、「最大多数の最大幸福」の用語に代表される功利性の原理についてはベンサムの影響を受けているとみられるオウエン思想について、社会福祉を学ぶ者の一人としての視点から、以下節を分けて考えてみることにしたい。

## 二、オウエンの人間性理解とルソー

オウエンは『自叙伝』の序文のはじめに次のように述べている。

「およそ人間が、未来を通じて、人類の普遍的幸福のため

めになしとげた最大の発見は、次の、実践のための諸事実についての知識である。すなわち、造られたものは、造ったものからその一切の性質をうけ、創造されたものはその創造者から一切の性質と能力を受ける。“That the made receives all its qualities from its maker, and the created receives all its qualities and powers from its Creator.” と云うことである。」<sup>⑧</sup>

この、「最大の発見」について、彼はさらに説明する。

「それは、人間に対する一冊の新しい生命の書を開き、人間をして、自分がどんな存在であるかをより明らかに認識させるからである。すなわち、人間は二重の創造によつて形成されている。（he is formed by a double creation）——第一は、生れるに先だつた不可思議な諸力の神秘的な神の組織であり、しかも心身共により一層不思議に組合わされたものである。他は、第一の創造をこの世の成熟にもたらし、しかも主として成人の働きを通して加えられる、第二の創造である。これについて最大の関心が寄せられることは、この第二の創造は、第一の創造に従つていくべきであり、これによらなければ、人間

は作りそこなわれ、第一の、すなわち神の創造の完成によつて明らかに予定された幸福が得られないであらうということである。<sup>⑭</sup>

このように、「造られたものは造つたものから一切の性質をうけ、創造されたものは、その創造者から一切の性質と能力をうける」という人間性についての「最大の発見」から、人をして、まず自分自身を知らしめ、自分を知ることによつて人間一般を知らしめ、人類の普遍的幸福を追求していくための知識を得させようとする。さらにその知識にもとづく望ましい環境の創造へと発展させることが、オウエンの性格形成論の骨組みとなるが、それは産業革命の進行過程において、当初は最大多数の幸福の確保のために、個々の人格の完成を達成しようとした博愛主義に基礎をおく実践性の高い主張となつたし、後には労働者階級の組織的自覚を促す上での大きな礎石ともなり、したがつてイギリス社会主義の発展を支えるエネルギーともなつたのであるが、彼の性格形成論を検討する上で、特に注意を要する点は、「二重の創造」についての正しい理解である。

まず彼は、正しい性格形成原理にもとづく幼児教育が実

施された場合、「幼年期に形成された性格は、個人にとつても、社会 (community) にとっても、有益であると同時に永続的なものとならう。なぜなら、われわれの本性の構造 (constitution of our nature) からいって、一度精神が真実なものを完全に理解するとき、この真理の印象は、精神病か死亡によるのほか、抹殺され得ないものである」<sup>⑮</sup>ことを確信していた。

ところで、この、われわれの「本性の構造」を、オウエンが、「性善説でもなく、性悪説でもなく、すべて、生れおちたときは無色透明であつて、それが悪くもなり、善くも育つもので、善悪の性格が決定しているわけのものではない」<sup>⑯</sup>と、つまり彼が性無善無悪説をとつていたと理解する場合には、「人間は二重の創造によつて形成される」とした、オウエンにおける「第一の創造」を説明したことはならないであらう。

彼は人間性を形成する二重の創造の相互作用について次のように説明している。

「人間は複合物であつて、彼の性格は生れながらの心身の構成、あるいは構造によつて形成されるとともに、又



それに生まれてから死ぬまで働きかけている外界の環境によつても、形成されるものである。かかる生来の心身の構造ならびに外界の事情の影響は、終始、相互的に作用し、反作用し合うものである」<sup>⑩</sup>と。

しかも彼は、この生来の心身の構造と、それに影響を及ぼす外的環境との相互作用についてこう説明する。

「生来の心身の構造 (original constitution) に影響を及ぼす外的環境 (external circumstances) の効果については次のように説明することができようであらう。

まず生れた時点での構造をAと名づける。そしてこれに及ぼす最初の環境の影響をBと名づける。AとBとが統合されて新たな複合体が形成される。これをCと名づける。心身の構造に及ぼす第二次の環境の影響をDとする。このDが新たな複合体としてのCと統合されてさらにより新たな複合体が形成される。これをEと名づける。さらに我々がFと名づける次の外的影響は、すでに過去のものとなったAとかCと統合されるのではなく、最新の複合体であるEと相互に作用し合つて第四番目の複合体Gを作るのである」<sup>⑪</sup>と。

つまりオウエンの性格形成の原理は、有機的生命体としての人間の恒常的な発展の思想である。そして彼においては、生れた時点における心身の構造Aは、すでに無色透明ではあり得ないことになる。

オウエンの最初の主要な著作である『新社会観』の〔第三の論文〕において彼は独自の性善説を展開する。

「○人間は生れながらにして幸福をえたいとの願望をもっているということ。この願望は人間の一切の行為の第一原因であり、その生涯を通じて継続するが、それは一般に利己心 (self-interest) と呼ばれるものである。

○人間はまた、生れながらにして動物的性質の芽ばえ、即ち、生命を維持し、楽しみ、かつ繁殖せしめようとする欲望をもっている。この種の欲望は、人間が生長し発達するにつれて、人間の自然的傾向 (natural inclinations) と名づけられる。

○人間の幸福の願望や、自然的性向の芽ばえや、知識を獲得する能力は、自分自身が知らない間に、母の胎内で形成されるものである。それらは完全であれ不完全であれ、創造主 (the Creator) の手づからなせる業であつ

て、幼児も未来の大人も如何ともしがたいものである。

○人間の自己幸福 (self-happiness) または自愛の (self-love) 欲求が、正しい知識によって導かれるのに比例して、人間にとって有益で有徳な行為が多くなるであらう。それが誤解または正しい知識の欠如によって左右されるのに比例して、罪惡を生みだすような、また限りなく多くの悲惨を生みだすような行為が優勢となるであらう。したがって誤まりを発見し、人間にとって正しい知識を増大させるために、あらゆる合理的な手段を直ちに採用しなくてはならない。

○これらの真理が明確化されると、すべての個人は、その活動の範囲内で、すべての他の個人の幸福を推進するように努力するであらうということ。なぜなら彼は、その活動が利己心 (self-interest) の真髄または自己幸福 (self-happiness) の真因であることを明確に、しかも全然疑いをいれないで悟るに違いないからである。」<sup>⑧</sup>

以上のように、オウエンは、人間の本性は、創造主(神)の業によって、自己の幸福を得たいという願望と自己保存の欲求とを荷ってこの世に登場してくると説き、この天性

を個性に応じて発展させるべきであるとする自然主義が、彼の教育論、政治論、あるいは福祉論を基礎づけているものと考えられるが、この自然の原理、彼によれば「自然の法」は、しばしばルソー (Jean-Jacque Rousseau, 1712~1778) の感化を受けたものとみられている。

たとえば、芝野庄太郎氏は、「ルソーはオーエンの先駆者であり、多大の影響をオーエンに与えている」として、特に、一七六二年に出版された『エミール』と『社会契約論』と、オーエン思想との關係を分析しておられる。<sup>⑨</sup>また、宮瀬睦夫氏は、「オウエンの教育思想は彼の靈感によって引き出したのであるから、その源流をたどることは困難である。しかし彼もまた他の教育改革者がそうであったように、ルソーによって導かれた思想運動の影響をうけたと見るのが実情ではなからうか。もちろん彼の書いたものの中にルソーに関するものは何一つないが、類似的の觀念が存在することは疑う余地がない」<sup>⑩</sup>と述べておられる。

G・D・H・コールも (George Douglas Howard Cole, 1889-1959) 「彼の教育思想とルソーのそれとは多くの共通点がある」としながらも、オウエンが『エミール』

ル』を読んだかどうかは全く解らないといっている。

「万物をつくる者の手をはなれるときはすべてはよいものであるが、人間の手にうつるとすべてが悪くなる」<sup>②</sup>という、『エミール』の冒頭の一句は、ルソーの根本命題であり、彼の性善説を説明する上でしばしば引用される一句であるが、オウエンの性善説に影響を与えたのは、『エミール』よりも『人間不平等起原論』ではなかったかと考えられる。

ルソーは、理念的な自然人を構想してそこに人間の根源的な傾向を読みとろうとしたのであるが、「森の中をさまよい、器用さもなく、言語もなく、住居もなく、戦争も同盟もなく、少しも同胞を必要ともしないばかりでなく彼らに害しようとも少しも望まず、おそらく彼らのだれをも個人的に見覚えることさえけつしてなく、未開人はごくわずかな情念にしか支配されず、自分ひとりで用がたせただ、この状態に固有の感情と知識しかもっていなかった」<sup>③</sup>と自然状態の自然人の像を描き出し、この人間の持った最初の感情は、「自己の生存の感情」であり、最初の配慮は「自己保存の配慮」であったという。この説明は、オウエ

ンの性格形成論における「自然的性向の芽ばえ」に相当する。もっとも、オウエンにおける「自然的性向の芽ばえ」は動物的本能として単純に把握されており、彼によれば人間の幸福追求への願望とは一応別個の欲望として「創造主」が形成するものであるとしている。

だがルソーにおいては、自然人の「自己生存の感情」「自己保存の配慮」は、「自己愛 amour de soi-même」そのものであり、「あわれみの情 pitié」もまた、「自己愛」と同根の自然的感情としている。たとえば、

「あわれみが一つの自然的感情であることは確実であり、それは各個人における自己愛の活動を調節し、種全体の相互保存に協力する。他人が苦しんでいるのを見てわれわれが、なんの反省もなく助けにゆくのはこの憐れみのためである。……他人にしてみたいと思うように他人にもせよ」というあの崇高な、合理的正義の格率のかわりに「他人の不幸をできるだけ少くして汝の幸福をきずけ」という、たしかに前のものほど完全ではないがおそらくいっそう有効な、自然の善性についてのもう一つの格率をすべての人の心にいだかせるのは、この

憐みの情である。」と説明しているように、ルソーの人間愛、とりわけ隣人愛の源泉である「憐みの情」は根源的には「自己愛」と同根の自然的感情でありながら、しかも機能的には相互補完をなす感情として理解されている。

これに対し、オウエンの「人間の自己幸福への欲求」(彼はそれが self-interest と呼ばれよう、self-happiness と呼ぼうと、または self-love と呼ぼうと、全く同義に解している)という「第一の創造」は、生後の正しい環境の働きかけによって、「彼の行動範囲内にあるあらゆる他の個人の幸福を促進する」行為に導かれていくものであると説き、「第二の創造」の過程で、「人間の個人的幸福は、彼のすべての隣人の幸福を増進し拡張しようと積極的に努力する程度に比例してのみ、増進し拡張されうること that his individual happiness can be increased and extended only in proportion as he actively endeavours to increase and extend the happiness of all around him.」を発見するようになるのだという。ルソーにおける「憐みの情 pitié」は、オウエンにおいては「精

神的慈愛 mental charity」なごしは「万人への慈愛 charity for all man」に相当するが、先天的な要素としての人間の「自己愛」は、正しい知識による後天的な要素と結合し相互作用が繰り返されるならば、「精神的慈愛」は、遂には「万人に対して善をなそう “do good to all men” との願望を、自分の敵であると考えている他人にまで強く抱く」<sup>⑤</sup>ほどの普遍的な愛に高められ、かくして神聖な天性 (divine nature) の成熟がもたらされるのであることを強調している。

みてきたように、オウエンの主張にはルソーの『人間不平等論起源論』に類似した表現が多い。だが、ルソーの説く「自己愛」(amour de soi-même) はどちらかといえば、よりエロスの的で自己中心性が強いのに反し、オウエンにおける「自己幸福への欲求」(self-interest, self-happiness, self-love) は、自己実現であり、同時に他者の实在性を保持しようとする。いわば、エロスとアガペーの結合にいくつかの矛盾をも認めない人間の生に関する現実的な、それについて根源的な主張のように、私には受けとれる。

事實、ルソーは、眞の自然状態では「自尊心」(利己心、*amour-propre*)は存在しないが、社会状態の腐蝕作用によつて、「自己愛」が、「自尊心」という人為的感情に变质し、悪徳と名誉欲の母胎となると説くが、オウエンは、この発想を継承しているとはいえない。また、『人間不平等起源論』で分析された現実の人間の不平等を是正する、新しい社会の建設の提案であり、革命的民主主義の国家理論であるといえる『社会契約論』で展開された、人民主権としての「一般意志」(*volonté générale*)の理解は、オウエンにはない。

したがつて、もしもオウエンが、直接ルソーの著書を読んだとすれば、それは『人間不平等起源論』であつたといえる。本書の邦訳者によれば、原書は当初はパリで出版される予定であつたが、結局初版約一五〇〇部は、一七五五年五月、アムステルダムで出版されたということであり、四、五年の間に何回か再版され、いくつかの偽版も行われ、ドイツ訳、英訳も出たことになっている。<sup>⑧</sup>

ところで、フランス語はもちろん、自国語以外の言語知識は全然ないことをオウエン自身が、再三告白しているわ

けであるから、もし彼がルソーの作品を読んだとすれば、それは英語訳本でしかないことになるが、『自伝』をはじめ七〇〇種にのぼるといわれる彼のおびただしい著作類の中からは、作品名はおろか、ルソーの名称も出てこないことを考えれば、彼がルソーの作品に接したと考えることは不自然になる。また彼が、ピクテ教授 (Professor Charles Pictet de Rochemont) の通訳を得て、フランス、スイス、オーストリア、ドイツを歴訪し、大陸の教育者と接する機会をもつたのは一八一七年であり、『新社会観』第二版の出版後のことである。

そこで、オウエン思想に、ルソーの影響が濃厚だとすれば、それは、『新社会観』の執筆当時までに、彼と親交のあつた指導的人物を媒介にしてもたらされたものとみるのが妥当のように思える。そしてこの指導的人物はジェームス・ミル (James Mill, 1773-1836) ではなかったかと私は考えている。「あらゆる人間の性格は普遍的な觀念連合の原理を通じて環境によつて作られているということ、したがつて人類の知的道德的条件は教育によつて無限に改良することが可能だ」ということが父の心理学での根本的な

持説であつたが、スチュアート・ミル (John Stuart Mill, 1806-1863) も述べているし、<sup>⑧</sup> ジェームズ・ミルの『教育論』 (James Mill, Education-Supplement to Encyclopedia Britannica, 1818, pp. 11-33) を読めば、彼がルソーについてかなりの知識をもっていたことが解るからである。だが、彼がオウエンとルソーの媒介を果したという確証はない。

### 三「ベンサムの信条とオウエン」

「ベンサムの信条がオウエンの前提である」 (Bentham's formula is Owen's premise) <sup>⑨</sup> と一般にみられている。事実、生前から、宗教否定者、無神論者などと呼ばれ、妻からは不信心者 (infidel)、息子の子イル・オウエンからも理神論者 (Deist) とみられていたオウエンの思想は、功利説を離れては説明がつかないし、彼自身も「すべての生命は、それがどのような構造や形態をもつていようとも幸福になることを欲する。このことは神または自然の普遍的法則のように思われる」<sup>⑩</sup> と述べている如く、「最大多数の最大幸福」をもつて「神の快楽」 (God's pleasure)

と考へていた以上、まず「ベンサムの信条」について考へるのが順序である。

ジェレミー・ベンサム (Jeremy Bentham, 1748-1832) は、「神学的原理」 (the theological principle) をわけて、善悪 (又は正邪) の基準を「神の意志」 (the will of God) に訴へる原理としているが、彼は、実際にこれが独立の原理として成立するのではなくて、「功利性の原理」 (最大幸福の原理或いは最大福祉の原理 The greatest happiness principle or the greatest felicity principle) 及びこれに反対する「禁欲主義の原理」 (the principle of asceticism) と、時によつて功利性の原理に賛成したり反対したりする「共感及び反感の原理」 (the principle of sympathy and antipathy) の二つの原理のどちらが形を変えて、「神の意志」だとして言い表わされているものにすぎないと、次のように説明する。<sup>⑪</sup>

「神学の原理は、すべてのことを神の快楽に關係させる。しかし神の快楽とはなんであらうか。神は少なくとも今は、われわれに語りかけはしないし、書き与えることもない。それではわれわれは神の快楽をどのようににし

て知るのであろうか。われわれ自身の快樂がどのようなものかと考えて、それを神の快樂だと宣言するのである。したがって神の快樂と呼ばれるものは、なんびとであらうと、これこそ神の快樂だと信じ、またはそのように懽稱するものを宣言する人の快樂以外の何ものでもない。ある行為をさし控えることが神の快樂であるということ、あなたがどのようにして知るのであるか。また、あなたがどのように想像することさえ、どのような原因によるのか。「私の想像によれば、そのようにすることは、人類の幸福にとって全体として有害だからである」と功利性の原理の加担者は言う。「そのような行為が粗野で感覺的な、または少くとも些細で一時的な満足をとまなうからである」と禁欲主義の原理の加担者は言う。「私はそのように考えることがきらいだからである。私はその理由を言うことはできないし、また言う必要もない」と反感の原理にしたがう人は言う。自分の基準は神の意志であると公言する人々は、この三つのうち、どれか一つのこたえをしなければならぬ<sup>⑧</sup>。」

神は直接人間に意志を伝えない。神の意志とは『聖書』

に含まれているような神の啓示された意志のことでもない。『聖書』やその解釈としての「神の意志」は、神がおそらく人間に命令するであらうと推定されたものである。つまり従来の多くの高僧が説いてきた「神の意志」は、当の高僧の「推定意志」(the presumptive will)である。

しかもその推定に当っては特定の原理を標準にしなければならぬし、その原理の命ずるところに一致すれば、それは神の意志と推定されることになる。この特定の原理とは前述の三つの原理のどれか一つであり、そのうちのどの原理が神の意志にかなうかどうかを知るためには、正しいことが神の意志に一致するという確信から進められなければならないとベンサムは説く。

問題は「何が正しい」かであり、どの原理が正しい原理かである。そこでベンサムは、自ら正しいと確信した「功利性の原理」とつねに対立する原理としての「禁欲主義の原理」にホコ先を向ける。ascetic (禁欲) はギリシヤ語の askesis, asketikos に由来しており、目的達成のための訓練、練習 exercise を意味するが、宗教的意味での禁欲は、身心の統制により宗教上の理想を実現する手段を

指し、とくに苦行による心身の本能的欲求の否定が動機となつて生まれる。したがつて ascetic は苦行者、修道者であり、端的に初期キリスト教時代の僧 monk を意味するし、asceticism はとりわけカトリックの修徳主義を意味する場合が多い。

神の無限の慈悲心を信じながら、しかもその神を喜ばせる道が苦行であると考えている僧侶の苦行の動機について、ベンサムは、「われわれをいま苦しめている苦痛の一粒一粒について、やがて百倍もの快楽が得られるはずであること。……現世においてできるだけ自分自身を不幸にしていることに神が満足され、来世において神はわれわれをできるだけ幸福にすることに満足されること」<sup>⑧</sup>を予期しているからであると説明している。

この思考のもとに成立する「禁欲主義の原理」は、ベンサムによれば「諸行為が彼の幸福を減少させる傾向をもつ限りにおいては是認し、幸福を増大させる傾向をもつ限りにおいて否認する。」(Approving of actions in as far as they tend to diminish his happiness ; disapproving of them in as far as they tend to augment it.) と

いう、まさに功利性の原理の反対の原理になるが、同時に彼はこれは根底においては功利性の原理の誤用されたものであり、したがつて禁欲主義者の心底には功利主義があらわれると説明している。

さらに彼は、仮りに禁欲主義が首尾一貫して追求されるとして、「地球上の住民の十分一の人々が徹底してこの原理を行なつたとせよ。そうなれば彼らは一日のうちに地球を地獄にしてしまふであらう」<sup>⑨</sup>と、ascetic の意味づけが内面化されると、自己否定が容易に現世否定の思想に展開していくことをも見抜いているのである。

だが、ベンサムは、そもそも無限の慈悲心をもつ存在としての神(キリスト)が、現世において罪なくして自らに苦痛を与えることをなに故に喜びたまうのであるか、苦行の道が、神を喜ばせる道になぜ通ずるのかについては殆んど説明してはいない。

この点、オウエンの既成宗教否定の思想を、そして究極的には彼の福祉思想をみようとしているわれわれにとつて、見逃すことができないのは、キリスト教が、「受難の宗教」であるという点である。キリスト教において悩み



(受難)は至高の命令になる。キリストは他人のために悩んだ、だからキリストを信ずる者はキリストがしたことと同じことを為すべきであるという考え方は、キリスト教が宗教である限り、当然の「掟」(キリスト者の修徳)となる。神の受難を自らのものとするために、悩みを模倣することそしてその結果が淨福につながるという思想は、従って理想としての禁欲主義を支持する基盤を提供している。だがここで更に注目しておきたいのはフォイエエルバッハ(Ludwig Feuerbach, 1804~1872)の次の指摘である。

「われわれが今日もなおあらゆる教会のなかで出あうところの、十字架にかけられたものの画像は、われわれになんら救済者を示さないで、ただ十字架にかけられたもの、受難者を示すだけである。キリスト教徒のもとにおける自己磔刑(肉欲禁断)さえ、彼らの宗教的見解の帰結が心理的に深く基礎づけられたものである。十字架にかけられたものの画像を常に念頭においている人にとっては、自分自身または他人を十字架にかけたいという欲望がどうして起らないはずがあるのか?」<sup>⑧</sup>

つまり受難の宗教であるキリスト教における「禁欲主義

の原理」は、神学的福祉論ないし、感情論的社会福祉論の主張を支えるものとはなり得ても本質的には地上における人間の個人の幸福と、社会の福祉に直結するものではなく、特にオウエン思想にとってはそれは社会福祉の実践を阻む障害物となり、彼の既成宗教否定の論拠ともなっていないのであった。

ところで、「禁欲主義の原理」が、正しい「神の意志」でないことを論証したベンサムは、次いで「共感及び反感の原理」を非とし、「功利性の原理」が残された唯一の正しい原理であることを証明するために、それぞれの持つ「動機または原因」(the motive or cause)と「根拠または理由」(the ground or reason)の区別に注目する。つまり一定の行為を考察するに当たって、どんな動機・原因から発生したのかということと、その行為が正当な根拠・理由によるかどうかという価値判断とを混同してはならないとし、反感の動機が偶然良い結果をもたらした場合、その反感を行為の正しい根拠(a right ground of action)とすることができないし、反感の変種である怨恨も(resentiment)行為の正しい根拠にならないと説く。

その上でベンサムは結論として、「永続することのべきる行為の唯一の正しい根拠 (the only right ground of action) は、結局のところ功利性 (utility) の考慮である。功利の原理こそがいかなる場合においても行為と是認の正しい原理である。他の一切の原理すなわち諸動機は、ある行為がなぜなされたかという理由や原因を示すだけにとどまっている。なぜその行為がなされてよかったか、またなされるべきであったかという理由になりうるのは功利性の原理のみである。

反感や怨恨はそれが害悪を生みださないようにつねに規正を受けなければならないが、それを規正するものは功利性の原理である。功利性の原理は、自己以外の他のいかなる規正者をも必要としないうえにまた許容もしないのである。 The principle of Utility neither require nor admits of any other regulator than itself.」と説明する。

フランス唯物論とイギリス経験論の坩堝の中で、思索中心の生活を送り、「政府の改善と人類の運命の改良」 (improvement in government and the melioration

of the lot of mankind) のきめ手となる原理を確立する必要を痛感していた若きベンサムは、一七六八年頃、プリーストリー (Joseph Priestley, 1733-1804) の『政府論随想』 (Essay on Government, 1768) の中から「最大の幸福の最大幸福」 (the greatest happiness of the greatest number) の言葉を発見したとき、かねて模索していた思想体系の統轄原理が定まったといわれている。彼はこの時を回想して次のように語っている。

「公私の道德に関する私の主義が確立したのは、この小冊子のこの句からであった。私とその句、即ちその言葉とその意味とが、かくも弘く文明国到るところに普及するに至ったその句を引き出したのは、その小冊子のその頁からであった。これを見出したとき、私はアルキメデス (Archimedes, B. C. 287~212) が、比重の根本原理を発見した時のように、思わず恍惚となつて "heureka" (発見した！) と叫んだ」

「最大の幸福の最大幸福」という用語は、プリーストリーが始めて唱導したのではなく、当時、すでにベッカーリア (Cesare Bonesanna Beccaria, 1738-1794) も唱えてお

り、ちやにベンサム出生以前のハチスン (Francis Hutcheson, 1694-1746) の著作にも見出すことができる。<sup>⑧</sup>つまり当時のイギリスにおいて「最大多数の最大幸福」は、新興の第三市民の現実の生活への願望をこめたヒューマニズム用語として次第に使われつつあったものと考えられるが、これを「少数の封建的特権に対する市民的要求」として、社会改革の指導原理として把握し、唯一の正しい原理として証明しようとしたのは実にベンサムであつた。

「自然は人類を苦痛 (pain) と快樂 (pleasure) という二主権者の支配のもとにおいてきた。われわれが何をしなければならぬかということを示し、またわれわれが何をするであろうかということを決するものは、ただ苦痛と快樂だけである。一方においては善惡の基準が、他方においては原因と結果の連鎖が、この二つの主権者の玉座にながれている。苦痛と快樂とはわれわれのするすべてのこと、われわれの言うすべてのこと、われわれの考えるすべてのことについて、われわれを支配しているのであつて、このような従属をはらいのけようとどんなに努力しても、その努力はこのような従属を證明し、確認するのに役立つ

だけであらう。」<sup>⑨</sup>

ベンサムにおける「快樂」は一応「幸福」と言い換えてもさしつかえないが、以上の冒頭の句で始まる彼の主著『道徳および立法の諸原理』(The Introduction to the principles of Morals and Legislation, 1789.) で主張されている「最大多数の最大幸福」の原理の要点を、関嘉彦氏は次のようにまとめておられる。

「第一は、快樂または幸福を生むものが善であり、苦痛または不幸を生む行為が悪である。行為の正邪は、この快苦を増すか否かによりきまる。

第二に、道徳の原理たる社会の善とは、それを構成する個人の善の総計である。すなわち最大多数の最大幸福が社会の善である。

第三に、道徳は、道徳家の主観的判断できめられるべきでなく、人間性の客観的法則のうえに樹立さるべきである。

第四に、快苦は数学的に計算可能である。

第五に、個人の快苦の感受能力は等しいと考えて良いから、社会の善を考える場合になんびとも一人として計算

すべきである。第六に、立法、すなわち統治の原理も、この道徳の原理と同じである」<sup>⑧</sup>

この功利性の原理が一つの原理として成立し、これを是認する精神作用が社会生活を規正し得るためには、人間がたんに快楽と苦痛に受動的に反応を示すだけでなく、積極的に快楽を求め、苦痛をさけるように努力するものであり、しかも人間にとって何が快楽であり何が苦痛であるかを、各人が良く心得ているという点が、前提になっている。

ところで、「人間は生れながらにして幸福をえたいとの願望をもっており、この願望が人間の一切の行為の第一原因である」ことを確認し、しかも幸福な個人は例外的な存在ではない社会的現実を見つめ、それが人間の「自愛心」ないしは「利己心」の誤まった追求によってもたらされた結果であることを体験的に悟っていたオウエンにとって、「自愛心」を前提とする徹底した自利主義の追求が、結局は博愛の形をとるものであり、最大多数の幸福の原理と一致するというベンサムの平等主義的人間観に同意したのは当然の成り行きであった。さらにオウエンはベンサム

の自利的個人主義的倫理に、ゴドウィン (William Godwin, 1756-1836) の説く「無差別の博愛 universal benevolence」を調和させることによつて、「自利心」と「利他心」とが同時に形成されていくように環境の変革を求め、その社会的承認を得るために「性格形成論」を展開したのである。その意味では、ベンサムの「功利性の原理」は、オウエンの「性格形成論」、そしてその後の彼の一連の社会改良の実践の上で、重要な前提条件となつたし、従つて「ベンサムの信条がオウエンの前提である」としたベヤア (Max Beer, 1864~?) の指摘は妥当であるといえる。

もつとも、ベンサムの功利説は、あるがままの人間を、あるべき人間に近づけたという意味では歴史的意義をもっている。だが彼の機械的快楽主義については、いち早くジョン・スチュアート・ミルによつて修正されたし、オウエンの説いた「精神的隣人愛」(mental charity) は、ミルの説いた「同感」や「仁慈への衝動」のような社会的同情心と同根ともみられる。したがつて思索家でないオウエンの人間観は、ベンサムのそれを遙かにこえていたともいえる。

る。

「ベンサムが自利的原理 (the self-interest principle) は結局は最大幸福の原理と一致するという究極的事実を容認して満足し、問題を彼の後継者どもに残したのである。」とステューブンは言っている。もちろん、一時はニュー・ラナークの合資者の一人としてオウエンを支援したベンサムは、晩年には彼を大法螺吹きとののしっているし、<sup>⑬</sup>オウエンもベンサムの一生は、「たえまなき善意の努力の生涯ではあったが、(世間知らずで)……決して一切の法の根底を突きもしなければ、それらのものの誤謬・害悪の原因を認識もしなかった。」と非難していることを私どもは承知している。だが、それでもなお、オウエンが、ベンサム理論の最も忠実な実践の後継者であったことは認められなければならないであろう。

さて、ベンサムは、学問と思索で一生を終えた知的平等論者であるから、一七世紀から一八世紀にかけてのイギリスの自由思想家の支持した理神論の流れを熟知していた筈であるし、キリスト教と異教との区別を原理的に否認するロック (John Locke, 1632-1704) 以後の合理主義神学の

認識をこえて、啓示も秘蹟も認めず、あらゆる神の干渉を排除した自らの功利性の原理の到達点としての、理論的無神論の世界に安住していたといえる。(もちろんこの場合の無神論は、既成宗教の対象となる神を否定するような相対的なものでなく絶対的な意味での神の否定である。)

もっとも、かような唯物論的無神論者は、ひとりベンサムのみでなく、ルソーもそうであったといえるし、一九世紀初頭のイギリスの知的平等論者の中に、他の例を見出すことは必ずしも困難ではない。

だが、これに対し、肝心のロバート・オウエンはどうだったのか？彼は、国教会や長老派の世界から見ると、無神論者であり、理神論者であった。だが、彼の幼時からの宗教的体験や、宗教への関心は豊かであったし、それゆえに、彼は年とともにメシヤ的性格を備えていった。あるべき人間には、なんらかの形で宗教が必要であることを彼は確信していたし、「最大多数の最大幸福」のための宗教を求め続けたのが、彼の一生であったということもできる。

さて、私は、いままで、自由に、もっとも社会福祉の原

点を意識しながら、オウエン思想における、ルソーとベンサムの影響を一般的にながめて来た。だが、オウエン思想は、ルソーとベンサムの理論のみで形成されたわけではもちろんない。このことについて、「オウエンは、彼れの哲学思想を一々それらの典拠について学んだのではないらしい。恐らく彼れを圍繞した思想的醗酵の時代に、種々の形で英国に移植された啓蒙哲学的思想を含む諸論著の濫説から、断片的に拾得したものであらう。」と森戸辰男氏は説明されているし、オウエン自身も、息子のデイル・オウエンも、そしてポドモアも、それぞれ同様のことを述べている。

そして、コールは、オウエン思想における先人の影響を研究することは必ずしも有意義だとはいえないとさえ、次のように断言している。

「オウエンの思想がどれほど他人の考え方を借用しているのか？彼が彼よりも以前の思想家や文筆家からどれぐらい影響を受けたのか？それは我々には解らない。なぜなら彼自身にも解らないからである。若い頃の彼は多読家であつた。だが彼は忠実に先人の思想を身につけたの

ではないと思う。彼は自分が読んだ本の中から欲しいと思つたものをとりあげ、出逢つた人々の意見の中から欲しいと思つたものをとりあげ、しかもそのすべてを、彼なりの考え方でとり上げて、自分なりに融合させてしまつたので、うまれたものは完全に彼自身の思索の産物となつていたのだ。したがつて彼の主張が、一体彼の独創なのかを疑う人がいたとしても、彼は常にそれが彼自身のものであると考えていたのだ。だから、オウエンが先人にどれほどの影響を受けたのかを調べることは、必ずしも有意義だとはいえない。」<sup>④</sup>

だが、さきに述べておいた如く、彼の特異な宗教的性格を十分考慮した上で、オウエンという人格がその思想構築のために、先人の思想のどの部分を素材に選んだかを検討することは、必ずしも無意義なことではない。<sup>⑤</sup>

註①この副題は一八一三年の初版 (Cadel and Davies 版) のもので、一八一六年の第二版 'The principle of 以後が省略され、Character 以降は、Preparatory to the Development of A Plan for Gradually Ameliorating the Condition of Mankind. と改められた。』

②阿閉吉男編『社会科学の古典』六四ページ

③永井義雄『イギリス急進主義の研究』一九六二年、二〇八ページ

④Robert Owen, A New View of Society or Essays on the Formation of the Human Character, 1816, p.17. (以下、原書からの引用は本書による)

⑤Ibid, p. 19

⑥Ibid, pp. 15-16

⑦エンゲルス『イギリスにおける労働階級の状態』四一ページ

⑧前掲書、九五ページ

⑨G.M. Trevelyan, English Social History (Pelican Book)

⑩オウエンはこの時期(一八一〇～一五年まで)に『チェウイン・マルサス・シエータス・ミル・リカアトウ・フランシス・ブレイン達としばしば活潑な討論をしたと述べている。』

p.483. Robert Owen, The Life of Robert Owen Written by Himself, 1857, Vol. I, p. 103.

⑪五島茂『ロバート・オウエン著作史』一九三三年、二四ページ

⑫New View of Society, p. 19. 彼はこの原理を大文字と印刷している。

⑬Life of Robert Owen, Vol. I, P. Xii

⑭Ibid, P. Xiii

⑮New View of Society, pp. 82-83

⑯任谷悦治『社会思想史』(ミネルヴァ全書) 一一二ページ

⑰Robert Owen, The Book of the New Moral World,

Part I, 1842, p. 5

⑱New View of Society, pp. 109-114

⑳芝野庄太郎『ロバート・オウエンの教育思想』一九六二年、六くに同書第二章、第八章を参照のこと。

㉑宮瀬睦夫『ロバート・オウエン—人と思想—』一九六二年、二九八～九ページ

㉒G.D.H. Cole, The Life of Robert Owen, 2nd Edn., 1930, p. 314

㉓J.J. Rousseau, Émile ou De L'Éducation, 1762  
今野一雄訳『エミール』(岩波文庫・上巻) 二二二ページ以下。

㉔J.J. Rousseau, Discours Sur L'Origine de L'Inégalité Parmi Les Hommes, 1755

本田喜代治、平岡昇訳『人間不平等起原論』(岩波文庫) 八〇ページ

㉕本田、平岡訳、前掲書、七四～五ページ

㉖New View of Society, p. 23

㉗Ibid, p. 36

㉘本田、平岡訳、前掲書、二六四ページ参照

㉙たとえば Life, p. 166 では、自分が「フランス語はもちろん自国以外の言語はちつともできないとピクテ教授に話しておいた」とある。また、一八二五年二月二五日「ワシントンにおいて、大統領以下当時のアメリカの指導的人物の前で行なうた演説(A Discourse on A New System of Society)

であつ、「若い頃の自分は二〇年間、一日少くとも五時間は毎日読書に費したが、外国語ができないので、英語の本ばかりであつたし、もちろんそれで十分だとは思っていない」と述べてゐる。cf, Oakley C. Johnson, Robert Owen in the United States, 1970, p. 22

② Autobiography of John Stuart Mill, 1873

朱牟田夏雄訳『ミル自伝』(岩波文庫)九八〇九ページ

③ Max Beer, History of British Socialism, 1923, p. 153

④ New Moral World, part III, p. 1

⑤ John Bowring, The Works of Jeremy Bentham, 1843, Vol. I, pp. 10~11

⑥ Ibid, p. 11 note.

山下重一訳「道德及び立法の諸原理序説」(関嘉彦編『世界の名著③ベンサム』中央公論社)一〇七ページ註①に於ける。

⑦ Ibid, p. 4 note.

⑧ Ibid, p. 4, 山下訳、八九〇九ページ

⑨ Ibid, p. 6, 山下訳、九四ページ

⑩ Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1841

船山信一訳『キリスト教の本質(上)』(岩波文庫)一五六ページ

⑪ Works of J. B., Vol I., p. 11

⑫ Works of J. B., Vol X., p. 79

大河内一男『社会思想史』一九五一年、二一九〜二二〇ページ

河合榮治郎『社会思想家評伝』一九三六年、二一ページ

⑬ 「最大多数の最大幸福」という用語がブリストリーに由来するというのは、ベンサムの記憶が正しいといわれている。この点に関しては、山田孝雄『ベンサム功利説の研究』一九六〇年、六六〜六八ページに詳しい考証がある。

●ベッカーアの『犯罪と刑罰』(Dei delitti e delle pene, 1764)の「序論」には次の表現がある。——「歴史を開いてみよう。自由人どうしの間の自由な契約であるはずの法律というものが、じつさいはほとんどつねに小數者の欲望の道具であるか、あるいは気まぐれな一時的必要から生れた産物でしかなく、人間の賢明な觀察者——多數の人間の活動を「最大多数の最大幸福」(La massima felicità divisa nel maggior numero. = The greatest happiness divided among the greatest number.)と云う唯一最高の目的に導くことを知っている者——によつてつくられたものではないことがわかる。」風早八十二「二葉訳『犯罪と刑罰』(岩波文庫)一九二〇ページ。

●ステューベン (Leslie Stephen, 1832-1904) は、「『最大多数の最大幸福』という著名な定式を述べた最初の人間は、確かにこのハチソンであつたと考えられる。」と述べ、次のように説明している。——「ハチソンによるこの定式の使用は『道德的善惡に関する研究』第三章第八節 (Enquiry concerning Moral and Evil, 1725, Sect. III.) に見られる。彼の言葉はつぎのとおり。『同様に(ある与えられた行為のも



つ) 道徳的害ないし悪はその災厄の程度およびその関係者の人数に依存するから、最大多数の人々の最大幸福を確保する行為こそが最善の行為であるということになる。」(That action is best which procures the greatest happiness for the greatest number.) ベンタムはその著作集第十巻(pp. 79, 80)において、自分がこの原理を最初に考えたのはプリーストリーの『政治論』を読んだ際であると述べている。また同じ巻のp. 142には、この定式はベッカリアから借用されたものかも知れないという、先と矛盾する内容が述べられている。それによればベッカリアはその犯罪刑罰論の前書きにおいて、最大多数の最大幸福という見地から作られたのではない法律を非難しているという。問題になっている主題がどれだけの価値を有するかはともかくとして、ハチソンが最初にこれを提起したことの事実は動かし難い。」

中野好之訳『十八世紀イギリス思想史(中)』筑摩書房、二三三〜二三四ページによる。

④ Works of J. B., Vol. I., p. 1

④ 関嘉彦「ベンサムのミルの社会思想」『世界の名著』ベンサム『二七ページ』

④ Leslie Stephen, English Utilitarians, Vol. I., p. 315

④ Works of J. B., Vol. X, pp. 570-571

④ The Life of Robert Owen, Vol. I., p. 95

④ 森戸辰男『オウエン・モリス』一九三八、二七〜二八ページ

④ G. D. H. Cole, op. cit., p. 314

④ オウエンの宗教的性格については、拙稿「ロバート・オウエンの家系及び宗教的(メソジスト的)性格について」『仏教大學社会学部論叢』第九号、一九七五年、を参照してほしい。

あるとき釈尊は、一人の比丘が大小便にまみれて、病床に臥し、みてやる者が誰もいないのを知り、他の比丘達にその理由をたずねられた。比丘達は答えた。「この病気の比丘は、健康であつたとき、他人の看病を一度もせず、他人に親切にしてやつたことが全くなかつたので、その報いとして、今は誰もみてくれないのです。」

これを聞いて釈尊は言われた。「お前達健康な比丘が、重病人をみてやらなくて、誰がみてやるだろうか。」そう言つて釈尊は自分で病人を助け起し、身体の不浄を拭い取り、また洗つてやり、清潔な衣服を着せ、新しい草を敷いた快い床に安臥させられた。

そして釈尊は他の比丘たちに、「もし私を供養しようと思う者は、私よりも先に病人を供養するがよい。」と誠められた。

(四分律四一卷、衣健度篇取意)